

отражение разнообразия культурных реальностей разных регионов мира, а также разных путей, которыми христианское послание достигает людей, имеющих разный индивидуальный и коллективный жизненный опыт.

ЧЕЛОВЕК – ЭТО ЖИВОТНОЕ?

Е. С. Черепанова

Антропологический поворот, который произошел в философии в начале XX века, связан в истории философии с теоретическим обоснованием определенного направления в исследовании человека – философской антропологии. В работах М. Шелера, А. Гелена, Г. Плеснера, Э. Ротхакера и других представлены ключевые проблемы теоретического и методологического характера связанные с необходимостью новой постановки вопроса о сущности человека и перспективах его существования. Г. Плеснер во Введении к своей работе «Ступени органического и человек» отмечает, что его книга была бы невозможна «без совершившихся в последнее время переворотов в области психологии, социологии и биологии»⁷². То есть проблема человека потребовала переосмысления именно в связи с необходимостью соотнести имеющиеся методологические подходы с новой научной «картиной» человека.

В чем же собственно состоял вызов, если еще в XVIII в. философия Просвещения настаивала на необходимости принять факт родственности человека и животного, указывая на эволюционное развитие живого? Претерпела значительные дополнения так называемая «лестница существ», которая уже не включала более ангелов и архангелов, но зато пятьдесят две ступени охватывали все известные тогда виды живого, а промежуточные ступени между человеком и обезьяной заняли «человек дикий» (пигмей) и «человек лесной» (орангутанг). В этой конструкции очевидной была идея главенства человека в ряду живого, но также очевидна и попытка представить человека в сопоставлении с человекоподобными существами, то есть «в направлении, возникающем из-за его естественного положения в мире как организма в ряду организмов»⁷³.

Для ответа на заданный выше вопрос необходимо обратиться к методологически важному для философской антропологии пониманию Х. Плеснером специфики человека, как живого существа, которая проистекает из экцентricности его позициональности.

⁷² Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // Проблема человека в западной философии / под ред. Ю. Н. Попова. М.: Российская политическая энциклопедия, 1998. С. 97.

⁷³ Там же. С. 102.

Животное и растение всегда центрично относительно пространства жизни, в котором реализуется его жизнедеятельность. Несмотря на то, что животное подвержено «закону жизни» и следует ему, оно все же свободно в выборе способов выживания. Животное «по сути есть вещь нуждающаяся, ищущая своего удовлетворения... В своей самостоятельности животные есть исходный пункт и точка приложения своих влечений... максимум замкнутости обуславливает максимум динамики непрерывного влечения, беспокойства, необходимости борьбы»⁷⁴. Животное, хотя и близко к человеку по типу организации, но принципиально отличается от человека отношением к своему телу и плоти. Плоть – это инстинкты и влечения, которые животное переживает и в соответствии, с которыми действует, что постоянно поддерживает его центричность. животное проектирует реальность вокруг себя как центра, с позиций которого происходит оценка и преобразование условий выживания. В этом смысле Г. Плеснер подчеркивает, что животное – независимо от его биологической типологии – всегда занимает позицию «хищничества в подлинном собственном смысле слова: увеличивать жизнь ценой жизни»⁷⁵.

В отличие от животного человек может не только быть захвачен переживанием своих влечений, но и рефлексировать по поводу этих переживаний. То есть он занимает эксцентрическую позицию, одновременно находясь в центре. Человек способен дистанцироваться от центра, видеть свои витальные переживания со стороны, создавать и развивать соответствующие науки. Человек – это существо, центром которого – или точнее, границей – оказывается тело во всем богатстве его жизненных проявлений. Обладая телом, человек подобно животному, осваивает окружающую среду, представляя себя центром ситуации выживания, но вместе с тем человек переживает свое телесное, формируя собственную уникальную внутреннюю жизнь, которая заполняет пространство его души. В отличие от животного, человек обретает особую способность – смотреть на тело и душу со стороны, относиться к самому себе как к единству души и тела, как к объекту рефлексии.

В этой методологической схеме значимым в контексте заданной темы является указание на то, что уникальность персональной проекции человека складывается из трех основных позиций: человек как тело, человек в его отношении к телу и человек, объективирующий телесное. И таким образом мы должны понимать, что проблематизация человека для самого себя происходит в единстве трех этих позиций. Поэтому возникновение нового знания в области биологии в той мере как оно осваивается и производится

⁷⁴ Там же. С. 121–122.

⁷⁵ Там же. С. 122.

человеком, неизбежно влияет на постановку вопроса с позиций философской антропологии.

М. Шелер в своем докладе, впоследствии представленном в работе «Положение человека в Космосе», как раз указывал на этот факт. И можно согласиться что, «проект философской антропологии возникает, как попытка снять парадоксальную ситуацию, когда объем знаний о человеке стремительно растет, а понимание им самого себя исчезает»⁷⁶.

Возможность интерпретации человеческого поведения в рамках развития психоаналитической теории привело к тому, что далеко за пределами узкой психотерапевтической практики, стал обсуждаться вопрос о сексуальности, как основании человеческой природы. Такое видение человека нашло отражение в культуре, в художественной литературе. К примеру, к юбилею австрийского писателя А. Шницлера, основателя психоанализа, З. Фрейд писал, что «избегал его из-за какой-то боязни двойничества... Ваша углубленность в истины бессознательного, в инстинктивную природу человека ... все это задевало меня как какая-то неудобная доверительность»⁷⁷. Соответственно в понимании человеком собственной сущности в это время происходят соответствующие изменения. Возникшие мировоззренческие трансформации не только являлись вызовом философии, но и изменили отношение человека к своему телу, к телесному в целом.

Такого рода влияния должны оставаться предметом анализа в рамках философской антропологии, потому что как развитие наук о человеке, так и развитие науки в целом оказываются важным фактором трансформирующим понимание человеком своей природы. В свете сказанного методологический подход Г. Плеснера продолжает оставаться значимым для современного состояния философской антропологии. На это указывает руководитель реализованного в Германии философско-антропологического проекта И. Фишер, который подчеркивал необходимость прояснения специфики философской антропологии в его отличии от социальной онтологии, экзистенциализма в духе М. Хайдеггера, а также стремлении толковать Плеснеровский «совместный мир», как интерсубъективность. Указанное различие фундировано именно неизбежной связью философской антропологии с пониманием природы человека в современной биологии, и в других науках. В этом, собственно говоря, и кроется готовность философской антропологии положительно отвечать на вопрос, является ли человек

⁷⁶ Говорунов А. В. Философская антропология – возвращение проекта // Антропологический поворот. Международный журнал исследований культуры. 2014. № 2(15). С. 14.

⁷⁷ Краус В. Зигмунд Фрейд и литература // Вопросы философии. 1995. № 2. С. 123.

животным. Представленная позиция открывает широкие возможности для дискуссии, которая в равной мере важна, как для философской антропологии, так и для других наук о человеке.